

Марк САНЬОЛЬ

## ПРАВО ТА СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЗА БЕНЬЯМІНОМ

У класичній філософській концепції справедливості (justice) могла б бути досяжним ідеалом, а право – інструментом, покликаним її наблизити та знаряддям її здійснення. Правосуддя (justice) могло б бути в царині божественного, право – досягненням людини, яка намагається відчутти, визначити, кодифікувати та майже конкретизувати, що є божественне, й вершити правосуддя, яке загалом може вершити тільки Бог.

Відтак ми розглянемо, як Беньямін спростовує подібне тлумачення й перетворює право на міфічний інститут, який передував появі людини. У світі людей усе з'являється раптово. З погляду права, божественна справедливість з'явилась як рятувальна сила, що поклала край винуватості; тому опанувати це є завданням людини.

Те саме, що Кафка має на увазі, у Беньяміна є точним протиставленням між правом і справедливістю, як між міфом і божественним. Беньямінівське протиставлення між правом та правосуддям (Recht та Gerechtigkeit) не приймає ні латинського поняття такого самого кореня jus та justitia, ні грецьких термінів та радше вказує на протиставлення латинських коренів jus та fas або на міфічне право, перетворене Креоном, та неписані споконвічні закони Антігони. Ще глибше в теорії Беньяміна закладене біблійне протиставлення між двома формами правосуддя, mischpath та tzedek, що означає людське правосуддя, яке чинять у судах, та божественне правосуддя, здатне ліквідувати право та пом'якшити провину. Нарешті, ми можемо констатувати, що протиставлення, яке описав Беньямін, увійде в його теорію драми бароко (Trauerspiel) та фундаментальної трагедії, щоб зрозуміти кожну його думку, яку він розвиватиме у своєму творі «Походження німецької драми бароко».

У концепції справедливості за Платоном, яка викладена в «Державі» (Respublica), справедливість δίκαιοσύνη\* – це ідея сама по собі недосяжна, право (δίκη) якої і як наслідок закони

\* Усі грецькі цитати у статті надані без наголосу та діакритичних знаків.



(воμοι) і є найбільш можливим відповідним здійсненням. Ідеальна республіка, яку збудував Платон, – це спроба стримати суспільство, справді засноване на ідеї справедливості, де кожний його член займається тим, що йому підходить і виконує відведену йому роль у функціонуванні суспільства. Парадоксально, але неминуче таке суспільство може триматися лише на примусовій системі, в якій особистості стикаються, наближаючи республіку до авторитарної держави. Певним чином, утопія Платона є провісником утопії Маркса, комуністичне суспільство якого прагне до здійснення зрівнювального правосуддя, що інтерпретоване як суспільне правосуддя, де кожний віддавав би за можливостями, а отримував би за потребами. Проте все це привело б до надзвичайно примусової та авторитарної правової системи, спотворюючої по суті ідею справедливості, якій воно було покликане служити.

Концепція справедливості Арістотеля цілковито інша. У праці «Нікомахова етика» він не розглядає питання про «ідею справедливості», як Платон, але, якщо можна так сказати, справедливість ретельно проаналізована та вивчена згідно з її різноманітними «випадковостями» у стосунках із вчинком (справедливим чи несправедливим) або із суспільною практикою. В Арістотеля немає історичного розмірковування про пріоритети законів або справедливості чи про ймовірність законів та справедливого вчинку, який і поважає закон та громадянську рівність<sup>1</sup>. Право є винаходом людства, що покликаний запобігти несправедливості: «Право є там, де стосунки між людьми керуються законом, і закон є там, де між людьми можлива несправедливість»<sup>2</sup>.

Якщо, за Арістотелем, право з'явилося у вигляді закону, створеного людиною, то існує також і «природне право»: право людини щодо її дітей, наприклад, або навіть щодо її рабів; тоді як право чоловіка щодо своєї жінки, яке не є природним, ухвалюється законом. Таким чином, Арістотель є першим, хто визначив розподіл між «природним правом» та «правом позитивним», і він матиме послідовників у філософії права:

«Природне право скрізь однаково законне і є незалежним від його схвалення чи несхвалення (людьми). Для позитивного права спочатку несуттєво знати про обрання визначень того чи іншого виду, але коли вони означені, воно стає примусовим»<sup>3</sup>.



Цей розподіл між природним правом та правом позитивним буде розглянутий та допрацьований Спінозою, передовсім у «Трактаті про божественну та політичну владу» і справить значний вплив на політичну думку XVIII ст. Вищий закон природи, згідно із Спінозою, будучи «будь-якою природною реальністю, прагне опиратися за ступенем зусилля, яке йому притаманне, не зважаючи на інших, якими б вони не були»<sup>4</sup>. З цього випливає, що природне право, невіддільне від концепції «природного стану», що передує законам, серед яких панує закон сильнішого, саме так, як і в природі «найбільші риби пожирають найменших, відповідно з вищим природним правом»<sup>5</sup>.

Згідно з цим «природним правом», люди повинні коритися один одному, створюючи право, яке керується законом, – «позитивне право», щоб захистити себе від взаємної ненажерливості. Воно і є витвором людини, воно – результат «згоди» між людьми, згоди, яка у Руссо матиме форму «громадського договору». У Спінози, як і в Арістотеля, справедливість виходить із позитивного права, а не навпаки: «Справедливість, – з погляду кожного індивідуума, – це незмінний порядок речей, який змушує визначити для кожного його обов'язок, згідно з позитивним правом»<sup>6</sup>.

Гегель, одна з перших опублікованих праць якого піддала критиці природне право, особливо великого значення надає вивченню у «Філософії права» права позитивного, яке є складовою частиною суспільної свідомості:

«Те, що є само по собі правом, закладено в його об'єктивному існуванні, тобто визначено думкою для свідомості. Воно відоме як те, що є і заслуговує на справедливість – це закон. І це право, згідно з цим визначенням, і є позитивним правом»<sup>7</sup>.

Звідси відмінності між природним правом та правом позитивним, що й спричинили міркування Беньяміна в його «Критиці насильства», де він заперечує справжність будь-якої концепції «природного права». Якщо Гегель визнає за позитивним правом заслугу історизації інституту права та історичне чи неісторичне санкціонування насильства, то він усе ж заперечує будь-яку першість права перед справедливістю, будь-яку дедукцію справедливості з часів права.

У Беньяміна натомість помітна переоцінка традиційної концепції стосунків між правом та справедливістю. Вона з'явилась як рятівна сила, надана Богом, яка дозволяє людині



відійти від міфічного світу, створеного правом. У викладі права, як здобутку людини, котра ставить крапку на несправедливості «природного права», Беньямін виступає на противагу концепції, яка укорінює право у міфі, в доісторичні часи людства, право, зламати яке прийшла справедливість.

Перш ніж викласти її в «Критиці насильства», Беньямін розвинув цю концепцію в есе «Доля та характер». Право там зображене як демонічна галузь, що керується незнанням та винуватістю:

«Є всі підстави шукати іншу галузь, де поціновується виключно лише невдача та провина, рівновага яких – блаженство та невинність – дуже легкі і ширяють у найвищих сферах. Ця рівновага і є рівновагою права»<sup>8</sup>.

Галузь права у Беньяміна виявляється як світ трансформації речей, незбагненний, міфічний світ, подібний до світу, що його описав Кафка у «Процесі», світ свавілля, де будь-яка справедливість, будь-яке виправдання взагалі відсутні, де засудження передує провині, створюючи винуватість:

«Доля виявляється, коли життя розглядається як безнадійне, по суті, як життя, яке одвічно було приречене й стало винуватим. (...) Право не приречене на покарання, воно приречене на провину. Доля – комплекс стосунків, що роблять людину винною»<sup>9</sup>.

Починаючи з есе «Доля та характер», право – демонічний пережиток – радикальним чином протиставлене справедливості, з якою воно укладає союз концептів, так само протилежних, як доля та характер, міф та трагедія:

«Помилково, оскільки його переплутали зі світом правосуддя, порядок права – простий пережиток демонічної стадії людського існування, порядок, де приписи права визначили не лише стосунки між людьми, але також і їхні стосунки з богами; більше того, цей порядок зберіг час, який покладе початок перемозі над демонами»<sup>10</sup>.

На відміну від того, що стверджує кожний переказ про «філософію права», це не є правом, яке представляє здобутки людини та його дієздатність щодо домінуючих міфічних сил, проте воно є фатальним пережитком, у той самий час, коли трагедія від нього звільнилася:



«Цього немає в царині права, але є в трагедії, що в ній Геній вперше підняв голову над пільмою провини, тому що саме в трагедії демонічна доля спростована»<sup>11</sup>.

Для Беньяміна, на відміну від більш поширеної класичної теорії, немає трагедії у відновленні «етичного порядку світу», який був би порушений злочином. Навпаки:

«У трагедії поганин усвідомлює, що він кращий за своїх богів, але це знання зв'язує йому язика, він залишається невизначеним. Він не допускає провини та спокути, зваживши їх на чашах терезів, але він їх плутає та змішує (...). Парадокс народження Генія в моральному мовчанні на дитячому рівні моралі, у цьому й полягає велич трагедії»<sup>12</sup>.

У «Критиці насильства» Беньямін повертається до власних ідей і розвиває їх далі, пояснюючи своє протиставлення між правом та справедливістю, яке вміщує в собі інше протиставлення, де зіштовхуються міфічне насильство – засновник права, пізніше його охоронець – та божественне насильство – руйнівник права, що пророкує насильство революційне.

Одразу ж він указує, що завдання критики насильства може бути визначене як «опис її ставлення до права та справедливості»<sup>13</sup>. Обидві концепції визначають «сферу», що у ній рухається насильство. Амбіційне завдання, яке ставить перед собою Беньямін, – закласти фундамент «філософії історії» права та насильства, що зможе замінити попередні теорії, теорії природного права та права позитивного, саме так, як він присвятив себе пізніше створенню «історіософії» трагедії. Тоді, коли природне право розглядає насильство як продукт природи, застосування якого не передбачає жодної проблеми, залежно від ступеня справедливості мети, яку воно встановлює, – позитивне право, тимчасово обґрунтоване Беньяміном, розглядає насильство в його історичному розвитку та вводить різницю між формою насильства історично санкціонованого та формою насильства, що історією не санкціонована. Цілі, які ставить таке насильство, Беньямін називає природними цілями (Naturzwecke), якщо вони не санкціоновані, та цілі правові (Rechtszwecke), якщо вони санкціоновані історією.



Державне насильство може сприяти перетворенню природних цілей на цілі правові, у разі війни, яка застосовує нове правило, тільки-но «мир» укладено. Державне насильство проявляється в цьому випадку як «основоположник права» (*rechtsetzend*), але одночасно, воно може бути й охоронцем права (*rechtserhaltend*) і як таке грізним, що впливає із фатальної сфери долі.

Для позитивного права зацікавленість людства полягає в «забезпеченні та збереженні порядку, який залежить від долі»<sup>14</sup>. Серед найхарактерніших покарань, із загрози, яку створює «консервативне насильство права», смертна кара здається не лише найжахливішою, але і, як не парадоксально, найненадійнішою, бо критика ставить під сумнів єдність її міфічного походження:

Бо якщо це походження і є насильством, – насильством, яке нагороджує долю, спробуємо припустити, що в найвищому насильстві, – насильстві, яке розпоряджається життям та смертю, там, де воно виявляється у порядку права, походження цього порядку відбивається типовими способами в сучасній реальності та демонструє там свою жахливу присутність»<sup>15</sup>.

Звідси критика смертної кари та її скасування призводить до «невизнання самого правового принципу», як його справедливо тлумачить Жак Дерріда<sup>16</sup>.

Страта, – в якій проявляється «доля в своїй власній величі», – точка, де зустрічаються основоположне насильство та правове консервативне насильство. Ці дві форми насильства зустрічаються ще в одному місці, але цього разу, в «майже неймовірному сполученні»<sup>17</sup> – це поліція, яка здійснює насильство з правовою метою, котру вона сама і створює.

Звертаючись до міфу – основоположника права – Беньямін приходить до завершення своєї критики насильства. Міфічне насильство, – говорить він, – лише у своїй первісній формі і є досконалий прояв богів. Прометей, кидаючи виклик богам, провокує певне їхнє насильство, але створює нове право і несе його людям. «Справедливість – основа будь-якого божественного визначення мети. Влада – основа будь-якого міфічного визначення права»<sup>18</sup>.

Цей принцип досягає свого найжахливішого застосування у політичному праві. Так, визначення ліній кордонів мирними договорами, які укладаються після війн міфічних часів, є виявом основної та демонічної двозначності права: там, де



межа розмічена, переможцю, як і переможеному, заборонено її перетинати; право забороняє багатим так само, як і бідним, спати під мостами. Так Сорель стверджує, що перші прояви права стали прерогативою королів та можновладців. Тому що, з погляду насильства, гарантованого правом, не існує рівності, то найбільше, що може бути, – рівне насильство.

Для Беньяміна, міфічний вияв насильства вказує, що воно властиве будь-якому юридичному насильству та доводить, що його потрібно зруйнувати. Міфічному насильству він протиставляє «насильство в справжньому вигляді», яке здатне протистояти першому, визначеному як божественне правосуддя, що прийшло зруйнувати все взятє із міфу та права:

«Якщо міфічне насильство – основоположник права, то насильство божественне – його руйнівник; якщо одне зводить кордони, то інше не припиняє їх руйнувати; якщо насильство міфічне нав'язує все разом: провину та спокуту, то насильство божественне змушує покутувати; якщо одне – погрожує, то друге – приголомшує; якщо перше – криваве в некривавому світі, то останнє – вбиває»<sup>19</sup>.

Він потверджує свої слова біблійною притчею про усунення Богом банди Корея, усунення без крові, без помсти, але спокусливе: tzedek, божественне правосуддя – найвище, прийшло покласти край mischpath праву та правосуддю судів<sup>20</sup>.

Концепція права і справедливості, яку Беньямін ретельно розробляв в есе «Доля та характер» та «До критики насильства», увійде цілком в його теорію про Trauerspiel, проте в дійсності буде зрозумілою лише в світлі цієї теорії про Trauerspiel і в світлі трагедії, яку він розвиває у творі «Ursprung des deutshen Trauerspiels». Беньямін зобразить існування глибокої різниці, радикального контрасту між трагедією, що виходить з жорстокої боротьби з міфом, де історія і справедливість проступають із світу свавілля з пануванням демонів, – з одного боку, і Trauerspiel – продукт власного розпаду в сучасності, де міф поверне свої права, де історія знову стане природною, де навіть істоти, які мають високу владу, залучені в історичний процес, знову стають простими істотами, – з іншого боку.

Непримириме протиставлення між правом та справедливістю, яке набирає також форми конфлікту між правом і трагедією, буде складовою частиною різниці між



Trauerspiel і трагедією, яку Беньямін знову буквально процитує в «Ursprung des deutschen Trauerspiels». Це фрагмент із «Долі та характеру»:

«Цього немає в царині права, але є в трагедії, що у ній Геній вперше підняв голову над п'ятмою провини, тому що саме в трагедії демонічна доля спростована»<sup>21</sup>.

Двозначний світ долі, демонів, винуватості, який ми уявляємо як об'єктивний у праві і який Беньямін описав як той, у котрому приходить в рух Trauerspiel епохи бароко або «Вибраних спорідненостей» Гете, – цей світ розбивається трагедією.

«Грецький конфлікт, конфлікт, який покінчує з демонічним порядком світу, накладає на трагічну поезію свій філософський відбиток історії. Трагічне в демонічному, це те, що парадокс у двозначності»<sup>22</sup>.

Лейтмотивом своєї критики Беньямін проводить особливість міфічного світу – двозначність; він надає демонам характер двозначності, яка стосується також і права, коли воно денонсує рівність прав «демонічної двозначності» та міфічної двозначності законів»<sup>23</sup>.

Трагедія покликана покласти край цій двозначності:

«У всіх парадоксах трагедії – в жертвопринесенні, яке, покірне стародавньому закону, засновує інші; в смерті, що хоча і є спокутою, лише забирає самість; в кінці, який скріплює печаткою так само добре перемогу людини так, як і бога – двозначність, ознака демонів, перебуває у стані загибелі»<sup>24</sup>.

Античну трагедію характеризує її спорідненість із процесом, наслідком якого вона і є:

«Переконлива сила живого мовлення створила справедливість вищу, ніж сутички кланів, які боролися із зброєю або стереотипними формами. Ордалії були зламані законом волі»<sup>25</sup>.

Трагічне народжується із цієї «вищої справедливості», яка була «глибоким прагненням Есхіла»<sup>26</sup>, у цьому парадоксі, який супроводжує народження генія та руйнує право. Не вдаючись у подробиці теорії Trauerspiel, можна сказати: в трагедії вони є тим, чим право та міф – у справедливості, і що, як право і міф, вони знову з'являються особливим способом у нашій сучасності.



Беньямінівське протиставлення права та справедливості – не лише важливий елемент його теорії *Trauerspiel* та трагедії, але значно глибше є дивовижним місцем перетину творів Беньяміна та Кафки. В світі Кафки доля з'являється в творі у всій її двозначності; закони, які зобов'язують людину, мають відбиток свавілля; їхній доказ буття незбагненний, закони не однакові для всіх. Будучи укоріненими у міфі, вони стали особливістю світу, де немає бога і будь-яка справедливість не існує<sup>27</sup>. «Особливість цієї справедливості, – припускає Кафка, – це коли засуджують не лише винуватого, але й нетямушого»<sup>28</sup>.

Твір Кафки схожий на ілюстрацію визначення права, яке ми зустріли у Беньяміна, права як міфічного інституту, де править не випадок, не щастя, не справедливість, а виключно доля, невдача, винуватість:

«Закони долі, невдача та провина засновані правом у стані людини; було б помилкою припустити, що лише провина належить до однорідної єдності, яка являє собою право, можна довести натомість, що немає ніякої юридичної винуватості, яка була б чимось іншим, аніж невдача»<sup>29</sup>.

Цей міфічний світ, який з'являється у Кафки, і про який уже розповів Беньямін та довів у «Вибраних спорідненостях» Гете у формі весілля<sup>30</sup>, Беньямін змальовує як той, що «передуює часові закону Дванадцяти Таблиць», він звертається до «примітивного часу, коли одна з перших перемог встановила право»<sup>31</sup>. У цьому міфічному світі, який був описаний ще як «Драговина»<sup>32</sup>, юрисдикція характеризується фактом, який не так відомий, як жертва:

«Приписані закони та норми існують, щонайменше, у примітивні часи, тому що закони не написані. Людина може їх порушувати, не маючи проте жодної гадки і бути таким чином покірною спокуті»<sup>33</sup>.

Герої Кафки борються у світі, де все вирішено наперед, де нічого не можна змінити, де панує непорозуміння та ірраціональна основа, де людина лише «маленький волоцюга», завжди безталанний, у якого немає жодної надії переступити ворота Закону, навіть підкуповуючи вартового, хоча насправді ці ворота призначені для неї.



Проте, світ Кафки, як пише Беньямін, ще більш стародавній, ніж міфічний світ: «Світ міфу незрівнянно молодший, ніж світ Кафки, якому міф пообіцяв покутування»<sup>34</sup>.

Дивовижно, що в сучасному світі, що його описав Кафка, знову з'являються демонічні сили, які прийшли з давніх-давен. А втім, Кафка не піддається спокусам міфу, як це трапляється в невеликій притчі про «мовчання сирен», де Одиссей не лише прив'язав себе до щогли корабля, але й залив собі вуха воском, щоб не дати спокусити себе міфом, він зробив це, не знаючи, що сирени обрали зброю жорстокішу, ніж їхній спів, — мовчання.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Аристотель, *Никомахова етика*, 1129b.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1134a

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1134b

<sup>4</sup> Б. Спиноза, «Богословско-политический трактат» в: *Собрание сочинений*, М., 1957.

<sup>5</sup> Там само, с. 112.

<sup>6</sup> Там само, с. 203.

<sup>7</sup> Гегель, *Философия права*, М., 1990, с. 51.

<sup>8</sup> Walter Benjamin, «Destin et caractère», dans *Mythe et violence*, trad. fr. Maurice Gandillac, Denoël, coll. «Dossiers des lettres nouvelles», Paris, 1991, p. 154.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 155

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 154-155.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Walter Benjamin, «Pour une critique de la violence», dans *Mythe et violence*, p. 121.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>16</sup> Jacques Derrida, «Force de loi. Le fondement mythique de l'autorité», *Deconstruction and the Possibility of Justice*, *Cardozo Law Review* 11, 1990, p. 1004.

<sup>17</sup> Walter Benjamin, «Pour une critique de la violence», p. 132.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> L'influence de cette conception hébraïque sur Benjamin est attestée par Gershom Scholem, cité par Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin, Sopravvivere alla cultura*, Palerme, 1980, p. 179.

<sup>21</sup> Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sibylle Muller, Paris, 1985, p. 116.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>23</sup> Walter Benjamin, «Pour une critique de la violence», dans *Mythe et violence*, p. 142.

<sup>24</sup> *Origine du drame baroque*, op. cit., p. 115.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>27</sup> Див. Stephane Mosés, *L'Angle de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris, 1992, p. 208-216.

<sup>28</sup> Franz Kafka, *Le Procès*, chap. 3.



<sup>29</sup> Walter Benjamin, «Destin et caractère», dans *Mythe et Violence*, p. 154.

<sup>30</sup> Див. Walter Benjamin, «Les Affinités élective de Goethe», dans *Mythe et violence*, op.cit., p.167, оскільки він показує «puissances mythiques du droit» а л'œuvre dans le mariage et dans sa désagrégation.

<sup>31</sup> Walter Benjamin, «Franz Kafka», dans *Poésie et révolution*, p. 67.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 67, phrase textuellement reprise de «Pour une critique de la violence», *Mythe et Violence*, op.cit., p. 143.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 70.